Memposisikan Kembali *Syar'u Man Qablana* Sebagai *Istinbat* Hukum Islam

Oleh: Abdul Helim

ABSTRAK

Beranjak dari hampir punahnya *syar'u man qablana* dalam metodologi hukum Islam karena dianggap tidak banyak memberikan kontribusi dalam wacana pemikiran hukum Islam, maka tulisan ini berusaha mengkaji dan memposisikan kembali eksistensi *syar'u man qablana* di zaman sekarang. *Syar'u man Qablana* merupakan syari'at para nabi terdahulu sebelum adanya syari'at Islam yang dibawa Nabi Muhammad. Ada beberapa pandangan dalam memahami *syar'u man qablana*, baik sebagai pembatas (*takhsis*), *nasikh* dan bahkan sebagai metode, terutrama berkaitan dengan keberlakuan syari'at terdahulu di masa sekarang. *Syar'u man qablana* bisa memberikan kontribusi dalam penggalian hukum Islam, jika ia dikontekstualisasikan dengan perkembangan pemikiran zaman sekarang, tentunya semuanya itu berdiri di atas kemaslahatan umat muslim secara keseluruhan dan ditopang oleh pemahaman terhadap *maqashid al-syari'ah*. Aplikasi dari kontekstualisasi *syar'u man qablana* adalah dengan cara memposisikan kembali *syar'u man qablana* sebagai sebuah metode dengan teknik bahwa syari'at Islam di masa Nabi Muhammad dipandang sebagai *syar'u man qablana* bagi umat muslim yang hidup di zaman sekarang. Di antara ketentuan syari'at tersebut ada yang masih berlaku, ada pula yang tidak berlaku. Upaya ini dilakukan tidak dengan cara mengganti teks-teks normatif, melainkan hukum yang terkandung dalam teks normatif tersebut dikontekstualisasikan dengan kondisi zaman sekarang.

Kata-kata kunci : *Syar'u man Qablana*, *Usul al-Fiqh*, kontekstualisasi hukum Islam.

A. Pendahuluan

Syar'u man Qablana merupakan syari'at para nabi terdahulu sebelum adanya syari'at Islam yang dibawa oleh Nabi Muhammad. Telah diketahui bahwa *syar'u man qablana* adalah salah satu dari sekian banyak metode *istinbat* (penggalian) hukum Islam, walaupun tampak adanya warna-warna yang mengindikasikan *syar'u* man *qablana* hanya sebagai penguat teks-teks keagamaan dan bukan dijadikan sebagai petunjuk untuk menggali hukum, namun seringkali ia tetap dijadikan sebagai metode. Berkaitan dengan hal tersebut, para ahli *usul al-fiqh* menggunakan *syar'u man qablana* untuk membedakan antara syari'at atau hukum sebelum Nabi Muhammad menjadi seorang rasul dan hukum di saat ia diutus sebagai rasul. Namun demikian, tampaknya para ahli *usul al-fiqh* memiliki perspektif yang berbeda dalam memandang *syar'u man qablana*. Perbedaan tersebut tampak ketika mereka membahas keterikatan Nabi Muhammad setelah menjadi Nabi dan pengikutnya terhadap syari'at-syari'at sebelumnya.

Terlepas dari perbedaan ini, yang jelas ada suatu kesepakatan para ahli *usul al-fiqh* bahwa tidak semua syari'at sebelum Islam di-*naskh* (diganti) oleh Islam, bahkan di antara syari'at-syari'at tersebut ada yang masih diakui dan mengikat umat Islam secara keseluruhan. Sejak adanya kesepakatan tersebut, maka *syar'u man qablana* dapat dianggap sebagai sebuah solusi terhadap kebimbangan dan kemelut syari'at yang dihadapi dan selanjutnya bernaung dalam sebuah metodologi yang disebut *usul al-fiqh* (metodologi hukum Islam). Namun demikian, posisi *syar'u man qablana* tampaknya tidak sejelas ketika ia diperkenalkan untuk pertama kalinya, dan bahkan apabila dibandingkan dengan metodologi *usul al-fiqh* lainnya (seperti *qiyas, istihsan, istislah, istishab,* dll), ia sudah tidak lagi populer bahkan cenderung ditinggalkan, posisinya kini hanyalah sebagai sebuah pajangan atau simbol yang merupakan warisan dari perjalanan intelektual para ahli *usul al-fiqh*.

Berdasarkan kondisi seperti itulah penulis merasa terpanggil (sesuai dengan kapasitas yang dimiliki) untuk memposisikan kembali *syar'u man qablana* sebagai metode *istinbat* yang diharapkan dapat memberikan kontribusi dalam penggalian hukum Islam pada zaman sekarang. Dengan demikian, yang difokuskan dalam tulisan ini adalah *syar'u man qablana* itu sendiri yang meliputi sejarahnya dalam *usul al-fiqh*, dan eksis-

tensinya di zaman sekarang.

B. Hakikat *Syar'u man Qablana*

Berdasarkan beberapa referensi yang berkaitan, ditemukan bahwa istilah *syar'u man qablana* lebih berorientasi untuk menunjukkan adanya syari'at-syari'at sebelum Islam sebagai agama ketika dilahirkan. Hal ini dapat dilihat dalam al-Ghazali (2000: 165), al-Amidi (1996, IV: 294; 2003: 239), asy-Syaukani (tt.: 345), Qannuraji (2003: 346), yang semuanya mengatakan bahwa hakikat *syar'u man qablana* pada intinya adalah adanya upaya dalam memahami syari'at-syari'at terdahulu sebelum syari'at Nabi Muhammad (Islam). Khallaf (1978: 93) menyebutkan bahwa *sya'u man qablana* adalah berhubungan dengan *"mâ syara'-aha Allah liman sabaqana min al-umam"* (syari'at yang telah diturunkan Tuhan kepada orang-orang yang telah mendahului kita (hukum-hukum para Nabi terdahulu). Sedangkan Zahrah (t.t.: 241) membatasi bahwa syari'at-syari'at yang diturunkan tersebut adalah syari'at *samawiyyah*. Hasballah (1997: 63) juga mengungkapkan bahwa *Syar'u man Qablana* adalah *"al-syara'i' al-sabiqah"* (syari'at-syari'at sebelum Islam). Definisi *syar'u man qablana* tampak jelas dalam ungkapan Zaidan (1998: 263) yang mengatakan bahwa ia adalah *"al-ahkam allati syara'aha Allah Ta'ala liman sabaqana min al-umam, wa anzalaha 'ala anbiyaihi wa rusulihi litablighiha litilka al-umam"* (hukum-hukum yang telah disyari'atkan Tuhan kepada umat-umat sebelum kita yang diturunkan melalui para Nabi dan para Rasul untuk disampaikan kepada seluruh masyarakat pada waktu itu).

Berkaitan dengan posisi *syar'u man qablana*, Zuhaili (2001, II: 867) menyatakan bahwa dengan diutusnya Muhammad sebagai nabi pada tahun 611 Masehi, maka sejak itu pula bahwa syari'at Nabi Muhammad adalah penutup segala syari'at yang diturunkan Tuhan. Kendati demikian, Zuhaili juga mengatakan bahwa keadaan seperti itu masih menimbulkan berbagai pertanyaan di kalangan para ahli *usul al-fiqh*, khususnya berkaitan dengan keterikatan Nabi Muhammad secara pribadi dengan syari'at sebelumnya dan sesudah ia menjadi Nabi, termasuk pula di dalamnya pengikut-pengikut Nabi Muhammad sampai sekarang.

C. Kontribusi *Syar'u man Qablana* di Masa Identifikasi Hukum Islam

Sejak *syar'u man qablana*

diangkat ke permukaan untuk selanjutnya dijadikan sebagai metode, maka sebagai sebuah pembatas (*takhsis*) sekaligus *nasikh* terhadap syari'at-syari'at terdahulu kontribusi *syar'u man qablana* bukan merupakan sebuah kontribusi yang dapat dipandang sebelah mata. Justru dengan adanya metode istinbat seperti ini, umat Islam—terutama pada masa pengidentifikasian hukum Islam masa itu bahkan masyarakat muslim sekarang—memperoleh kepastian hukum dengan cara mengindentifikasi syari'at-syari'at yang dibatalkan dan syari'at-syari'at yang masih berlaku.

Identifikasi hukum tersebut bisa dibaca dalam ayat-ayat Alqur'an yang secara tekstual menyebut syari'at umat terdahulu, kemudian hal ini dipahami kembali oleh para ahli *usul al-fiqh* sebagai bukti peran dan kiprah *syar'u man qablana* dalam percaturan hukum Islam kala itu. Misalnya Q.S. al-An'am ayat 146 yang artinya sebagai berikut :

"Dan kepada orang-orang Yahudi, Kami haramkan segala binatang yang berkuku. Sedangkan dari sapi dan domba, Kami haramkan atas mereka lemak dari kedua binatang itu, selain lemak yang melekat di punggung keduanya atau yang di perut besar dan usus atau yang bercampur dengan tulang. Demikianlah Kami hukum mereka disebabkan kedurhakaan mereka, dan sesungguhnya Kami adalah Maha Benar".

Pesan normatif di atas menceritakan apa yang diharamkan kepada umat Yahudi, namun hal tersebut tidak berlaku bagi umat Islam karena ada ayat lain dalam Alqur'an yang membatalkan ketentuan tersebut. Ayat yang dimaksud adalah Q.S. al-An'am ayat 145 yang terjemahnya sebagai berikut :

Katakanlah: "Tiadalah aku peroleh dalam wahyu yang diwahyukan kepadaKu, sesuatu yang diharamkan bagi orang yang hendak memakannya, kecuali kalau makanan itu bangkai, atau darah yang mengalir atau daging babi—karena sesungguhnya semua itu kotor—atau binatang yang disembelih atas nama selain Allah. Barangsiapa yang dalam keadaan terpaksa, sedang dia tidak menginginkannya dan tidak (pula) melampaui batas, maka sesungguhnya Tuhanmu Maha Pengampun lagi Maha Penyayang".

Contoh lain sebagaimana disebutkan dalam Yahya (1993: 114) yang menjelaskan bahwa pada zaman Nabi Musa cara menebus dosa (bertobat) atas kesalahan yang telah dilakukan adalah dengan bunuh diri. Setelah Islam datang, syari'at tersebut kemudian tidak berlaku lagi (*mansukh*) dengan

turunnya ayat pada Q.S. 11: 3 yang artinya sebagai berikut:

"Dan hendaklah kamu meminta ampun kepada Tuhanmu dan bertaubat kepada-Nya".

Berdasarkan pesan dalam ayat di atas, umat Muhammad yang ingin menebus dosa cukup berhenti melakukan perbuatan yang dipandang memiliki konsekuensi dosa dan menyesali perbuatan yang telah dilakukan dengan dibuktikan secara nyata adanya tekad yang terealisasi secara empiris bahwa perbuatan dosa tersebut tidak diulangi lagi. Begitu juga dengan kotoran yang dipandang najis apabila mengenai salah satu pakaian. Dalam syari'at terdahulu pakaian tersebut harus dipotong sesuai dengan bagian pakaian yang kena najis. Namun setelah Islam lahir, kewajiban seperti ini tidak ditetapkan kepada Nabi Muhammad dan umatnya. Kenyataan ini dapat dilihat pada Q.S. 74: 4 (yang artinnya: *Dan pakaianmu bersihkanlah*).

Berdasarkan ayat-ayat Alqur'an di atas, para ahli *usul al-fiqh* dapat menentukan dengan mudah bahwa *syar'u man qablana* semacam itu sudah tidak berlaku lagi karena telah dibatalkan atau diganti (*mansukh*) oleh ayat Alqur'an sendiri yang *nota bene* merupakan syari'at Nabi Muhammad.

Selain itu, terdapat pula kontribusi *Syar'u man Qablana* dalam bentuk lain yang tampak berlawanan dengan bentuk di atas. Pada bentuk itu, syari'at Islam membatalkan syari'at terdahulu, namun pada bentuk kedua ini justru Nabi Muhammad dan umatnya mewarisi dan melanjutkan apa yang telah ditetapkan oleh umat terdahulu. Di antara warisan hukum itu dapat dilihat pada Q.S. 2: 183 yang terjemahnya sebagai berikut:

"Hai orang-orang yang beriman, diwajibkan atas kamu berpuasa sebagaimana diwajibkan atas orang-orang sebelum kamu agar kamu bertakwa".

Warisan lain yang ditetapkan untuk umat Nabi Muhammad adalah perintah berkurban yang sebelumnya pernah diwajibkan kepada Nabi Ibrahim. Ketentuan itu tetap diberlakukan untuk Muhammad dan umatnya berdasarkan pernyataan Nabi Muhammad sendiri melalui sabdanya yang artinya:

"Berkurbanlah karena yang demikian itu adalah sunnah bapakmu, yaitu Ibrahim".

Kedua persoalan hukum di atas tampak mudah diselesaikan dengan metode *syar'u man qablana*, bahkan tampaknya tanpa adanya metode tersebut dimungkinkan hukum-hukum di atas dapat diidentifikasi karena adanya pen-

jelasan kongkrit yang secara eksplisit sudah dijelaskankan Tuhan melalui ayat-ayat Alqur'an. Kendati demikian, pernyataan ini bukan berarti bahwa *syar'u man qablana* telah kehilangan peran dalam metodologi *usul al-fiqh*, tetapi justru pentingnya *syar'u man qablana* adalah untuk menentukan dan menyelesaikan kemulut persolan yang dihadapi oleh para ahli *usul al-fiqh*, terutama yang berkaitan dengan adanya dalil normatif yang diterima Nabi Muhammad seraya menceritakan sebuah peraturan tentang kewajiban umat terdahulu, namun tidak ditemukan ketentuan yang menghendaki peraturan tersebut tetap diberlakukan atau dibatalkan, baik dari dalil itu sendiri atau pada dalil lain. Misalnya Q.S.5:32 yang menyebutkan:

Oleh karena itu Kami tetapkan (suatu hukum) bagi Bani Israil, bahwa barang siapa yang membunuh seorang manusia, bukan karena orang itu (membunuh) orang lain atau bukan karena membuat kerusakan di muka bumi, maka seakan-akan dia telah membunuh manusia seluruhnya. Dan barangsiapa yang memelihara kehidupan seorang manusia, maka seolah-olah dia telah memelihara kehidupan manusia semuanya. Sesungguhnya telah datang kepada mereka rasul-rasul Kami dengan (membawa) keterangan-keterangan yang jelas, kemudian banyak di antara mereka sesudah itu sungguh-sungguh melampaui batas dalam berbuat kerusakan di muka bumi.

Begitu juga pada Q.S. 5: 45 yang artinya sebagai berikut:

Dan Kami telah tetapkan terhadap mereka di dalamnya (Taurat) bahwasanya jiwa (dibalas) dengan jiwa, mata dengan mata, hidung dengan hidung, telinga dengan telinga, gigi dengan gigi, dan luka-luka (pun) ada kisasnya. Barang siapa yang melepaskan (hak kisas)-nya, maka melepaskan hak itu (menjadi) penebus dosa baginya. Barangsiapa tidak memutuskan perkara menurut apa yang diturunkan Allah, maka mereka itu adalah orang-orang yang zalim.

Pada kedua ayat di atas terlihat dengan jelas bahwa Tuhan menceritakan adanya kewajiban kepada Bani Israil hukum yang tercatat dalam Taurat. Namun tidak menjelaskan apakah ketentuan itu berlaku juga terhadap umat Islam atau tidak. Tidak adanya kejelasan pada ayat itu menimbulkan berbagai pertanyaan di kalangan para ahli *usul al-fiqh*, apakah hal tersebut diberlakukan juga untuk umat Islam atau tidak mengingat ketentuan itu terdapat di dalam Alqur'an yang *nota bene* merupakan kitab suci umat Islam.

Berkaitan dengan masalah tersebut, Bazdawi (t.t.: 232) mengatakan bahwa syari'at terdahulu yang tidak ditemukan ketegasan pengamalannya bagi umat Islam adalah tidak berlaku bagi umat Islam sampai ditemukannya dalil yang mewajibkannya. Namun yang populer dari pendapat Bazdawi adalah tentang anggapannya yang menyatakan bahwa ketentuan itu merupakan syari'at karena ia dituliskan kembali dalam Al-qur'an, sehingga ia telah menjadi syari'at Muhammad. Hal ini ditanggapi berbeda oleh Hazm (1404, V: 149) yang mengatakan bahwa bentuk syari'at seperti itu hanya merupakan *nass* atau teks semata yang tidak perlu diamalkan.

Sedangkan Syairazi (1985: 34) mengatakan bahwa perbedaan tersebut tampak semakin berkembang dengan adanya 3 kelompok yang berkiprah memberikan pendapat yakni: 1) bukan sebagai syari'at umat Islam, 2) sebagai syari'at Islam, kecuali adanya dalil yang membatalkannya, 3) semua syari'at terdahulu, baik syari'at Ibrahim, syari'at Musa (kecuali yang telah di-*naskh* oleh syari'at Isa), dan syari'at Isa sendiri adalah syari'at Islam.

Terhadap perbedaan pendapat ini, Asnawi (1400: 441) menjelaskan bahwa dalam persoalan tersebut telah ada kesepakatan mayoritas ahli *usul al-fiqh*, termasuk di dalam dalamnya Fakhruddin ar-Razi, Saifuddin al-Amidi, Baidawi, dan sebagian ulama Syafi'iyyah yang menyatakan bahwa syari'at umat terdahulu yang tidak ada kepastian untuk umat Muhammad, tidak dipandang sebagai syari'at Islam. Hal yang senada juga terdapat dalam Khallaf (1978: 94) yang mengatakan bahwa syari'at Islam me-*naskh* syari'at terdahulu, kecuali adanya penegasan bahwa syari'at tersebut berlaku juga bagi umat Islam. Pendapat yang serupa juga dapat ditemukan dalam Zuhaili (2001, II: 868) dengan menambahkan bahwa sebagian ahli *usul al-fiqh* mazhab Maliki dan mayoritas ulama ilmu kalam menyatakan penolakannya terhadap syari'at tersebut.

Selain itu, Khallaf (1978: 94) juga menceritakan bahwa mayoritas ahli *usul al-fiqh* mazhab Hanafi, sebagian ahli *usul al-fiqh* mazhab Maliki dan Syafi'i, berpendapat bahwa syari'at yang demikian itu diakui dan termasuk dalam syari'at Islam serta kewajiban umat Islam untuk mengikuti dan mengimplementasikan syari'at tersebut selama tidak adanya dalil normatif yang secara jelas me-*nasakh*-nya. Karena, demikian diceritakan Kha-

llaf, syari'at yang diperdebatkan tersebut adalah hukum-hukum Tuhan yang telah disyari'atkan melalui para rasul-Nya dan Muhammad juga termasuk dalam perintah tersebut. Selain itu, salah satu alasan Alqur'an itu diwahyukan adalah untuk membenarkan adanya kitab-kitab yang diturunkan pada umat sebelumnya, seperti Taurat dan Injil. Oleh karena itu apabila tidak ada ketentuan Alqur'an yang me-*nasakh* syari'at terdahulu, berarti ia diakui di dalam syari'at Islam.

Apabila mengkaji kembali pemikiran para ahli *usul al-fiqh* di atas, maka sebagai pemeluk Islam yang hidup di zaman sekarang, tentunya memiliki pilihan di antara dua pilihan sebagai salah satu langkah *ittiba'* atau memiliki pemikiran lain yang juga tidak terlepas dari dua macam pemikiran di atas. Namun apabila dihadapkan pada pilihan sebagaimana yang disebutkan di atas dan diharuskan untuk memilih, penulis lebih cenderung mengikuti pemikiran para ahli *usul al-fiqh* yang pertama, yakni tidak menerima syari'at-syari'at terdahulu, khususnya yang berkaitan dengan tidak adanya penegasan untuk diikuti. Bahkan di sini penulis juga lebih cenderung melihat syari'at Islam terdahulu yang disebutkan dalam Alqur'an (sebagaimana yang dicontohkan pada Q.S. 5: 32 dan 45 di atas) hanyalah sekedar menceritakan kondisi hukum pada zaman itu. Hal ini juga sekaligus menjelaskan bahwa hukum itu diberlakukan sesuai dengan karakteristik, adat, sosial dan budaya masyarakat yang hidup pada waktu itu. Oleh karena itulah, penulis lebih cenderung penggunaan metode *syar'u man qablana* hanya dimaksudkan untuk dapat mengidentifikasi hukum-hukum yang sesuai dengan karakteristik masyarakat yang berkembang sesuai dengan nilai-nilai kemanusiaan sebagai individu yang memiliki hak hidup.

D. Memposisikan Kembali *Syar'u Man Qablana* dalam Hukum Islam di Zaman Sekarang

Upaya menafsirkan kembali *syar'u man qablana* dengan jalan mengkonstekstualisasikannya di zaman sekarang merupakan suatu keniscayaan, agar orientasi *syar'u man qablana* dapat diperlebar ruang lingkupnya pada hal-hal lain yang tampaknya jauh lebih dibutuhkan daripada sekedar pembatas, pembatal atau pengganti hukum umat terdahulu. Dengan demikian ia akan lebih layak disebut sebagai metode daripada posisinya di masa lalu yang hanya digunakan

untuk menentukan berlaku atau tidaknya syari'at nabi-nabi terdahulu dalam syari'at Nabi Muhammad.

1. Mungkinkah Kontekstualisasi *Syar'u Man Qablana*?

Syar'u man qablana sebagaimana yang dimaksud Alqur'an dan para ahli *usul al-fiqh* terdahulu digunakan untuk menunjukkan dan membedakan syari'at nabi-nabi sebelum Islam dengan syari'at yang diterima Nabi Muhammad. Apabila melihat kembali ayat-ayat pada Q.S. 2: 183, 5: 32, dan 45 di atas, tampaknya dapat dipahami bahwa *dalalah nass* (penunjukan dalil) terhadap hukum ditujukan kepada orang-orang sebelum Nabi Muhammad.

Kendati demikian, langkah untuk menuju kontekstualisasi *syar'u man qablana* tampaknya tidak harus terhenti dengan jelasnya penunjukan hukum seperti yang dipahami di atas. Hal ini dapat dikaji kembali bahwa metode *syar'u man qablana* merupakan hasil kajian terdalam dari para ahli *usul al-fiqh* di zaman klasik. Sebagaimana diketahui, bahwa hasil kajian adalah sama dengan hasil penalaran yang dilakukan melalui metode ijtihad.

Berkaitan dengan hasil ijtihad, maka dalam tulisan ini juga diupayakan untuk mengerahkan segala kemampuan dan usaha untuk menemukan sebuah pemikiran yang dapat memberikan tawaran-tawaran bahkan rekomendasi bahwa langkah ini dipandang sah dan akurat. Hal ini tampaknya tidak berbeda dengan apa yang dilakukan para ahli *usul al-fiqh* terdahulu yang mengerahkan segala kemampuan untuk memastikan posisi *syar'u man qablana* dalam hukum Islam. Melihat persoalan tersebut, tampaknya apa yang telah diusahakan para ahli *usul al-fiqh* tidak terlepas dari tujuan. Begitu juga dalam tulisan ini. Bedanya, para ahli *usul al-fiqh* memiliki tujuan untuk melakukan identifikasi hukum-hukum terdahulu dengan hukum di zaman Nabi, sedangkan dalam tulisan ini ditopangi tujuan selain untuk mengidentifikasi hukum, juga untuk mengkontekstualisasikannya agar dapat memberikan kontribusi terhadap persoalan-persoalan hukum Islam di zaman sekarang.

Keinginan ini bukan diartikan adanya maksud untuk menghapus *syar'u man qablana* yang telah dikonsepsikan para ahli *usul al-fiqh*, tetapi meneruskan dan menyambung usaha yang telah mereka lakukan. Sebagai salah satu argumentasi yang ditulis di sini adalah bahwa sebagian hukum pada zaman Nabi Muhammad adalah hukum-hukum dari umat terdahu-

lu yang masih sesuai dengan zaman Nabi Muhammad menurut perspektif masyarakat muslim saat itu. Tentunya ada beberapa ketentuan hukum yang sudah kurang relevan lagi apabila dibandingkan dengan zaman sekarang. Upaya kontekstualisasi seperti inilah yang ingin dilakukan, dalam arti posisi *syar'u man qablana* sebagai metode di zaman sekarang adalah untuk menyatakan syari'at-syari'at yang ada pada zaman Nabi Muhammad. Sedangkan "syari'at-syari'at" di zaman sekarang dinamakan *Syar'un Lana*. Permikiran ini menggunakan teknik *naskh* sebagaimana yang terjadi pada masa pembinaan hukum pada zaman Rasulullah, namun karena manusia tidak memiliki kewenangan untuk membuat dalil normatif baru, maka pemaknaan "*naskh*" di zaman sekarang bukan diartikan untuk mengganti dalil normatif lama yang kemudian mendatangkan dalil normatif baru, tetapi mengganti aplikasi dalil tersebut dengan aplikasi lain yang lebih sesuai dengan kebaikan dan jiwa atau semangat pada dalil-dalil normatif dalam Alqur'an. Dalil normatif yang di-"*naskh*" tetap dihormati keberadaannya dan dibiarkan secara apa adanya sebagaimana Tuhan sendiri membiarkan pada Q.S. (5: 32 dan 45) tanpa adanya solusi.

2. Eksistensi *Syar'u Man Qablana* dalam Kajian Hukum Islam Sekarang

Berdasarkan beberapa pemikiran di atas, dapat ditangkap sebuah kepastian bahwa penentuan posisi dan eksistensi *syar'u man qablana* di masa sekarang dinilai sangat penting. Selain untuk mempertahankan kelestarian sebuah metode, juga agar hukum Islam akan dapat berdialog dengan segala perubahan zaman dan peradaban. Mewujudkan cita-cita tersebut tentunya tidak lepas dari pemahaman *maqasid al-syari'ah* (upaya yang dilakukan untuk memahami tujuan dan maksud Tuhan dan Nabi dalam menetapkan hukum). Adanya pemahaman terhadap *maqasid al-syari'ah* tentunya untuk mewujudkan kemaslahatan baik di dunia atau pun di akhirat. Syathibi (t.t.: I Juz 2: 2 dan 36), begitu juga Djamil (1999: 124) dan Bakri (1996: 64) mengatakan bahwa kebaikan antara di dunia dan di akhirat tidak berbeda, bahkan dapat berjalan secara bersamaan.

Kebaikan yang dimaksud Syathibi (t.t.: I Juz 2: 4), diikuti juga oleh ash-Shiddieqy (2001: 171-173) dan Rosyada (1999: 29), harus diorientasikan pada ruang lingkup kemaslahatan atau kebaikan yang bersifat *dharûriyyah* (kepentingan esensial/kebutuhan pri-

mer manusia), *hâjiyyah* (kepentingan sekunder yang diperlukan untuk menghindari kesulitan dan apabila kebutuhan tersebut tidak terpenuhi, maka tidak sampai merusak kehidupan manusia, karena ia bersifat *rukhsah*), dan *tahsîniyyah* (kepentingan penunjang yang hanya mengandung kemaslahatan dalam meningkatkan martabat seseorang dalam masyarakat yang apabila kepentingan ini tidak terpenuhi, tidak akan mempersulit dan merusak kehidupan manusia). Kendati pun adanya kepentingan berkelas seperti di atas, namun menurut Syathibi (t.t.: I Juz 2: 4 dan 8) semua itu dalam rangka memelihara agama, akal, jiwa, keturunan dan harta.

Syar'u man qablana juga tidak terlepas dari *maqasid al-syari'ah*, karena untuk menentukan apakah konsep atau materi hukum yang ditetapkan bagi umat-umat terdahulu dan juga hukum pada zaman Nabi tampak masih relevan atau tidak dengan perkembangan zaman sekarang diperlukan adanya pemahaman terhadap *maqasid al-syari'ah*. Dari sini dapat diharapkan *syar'u man qablana* dapat membuktikan eksistensinya sebagai metode di antara metode-metode lain, karena memang antara satu metode dengan metode lain dalam *usul al-fiqh* terkadang senapas untuk menyelesaikan setiap persoalan hukum.

Berkaitan dengan masalah maqasid al-syari'ah, penting dicatat perdebatan mengenai *qath'i* dan *zhanni*. Menurut Khallaf (1978: 34-35), Shalih (1993, I: 525-528), dan Shihab (1995: 137-141) bahwa dalam Alqur'an terdapat kategori *qath'i* dan *zhanny*. *Qath'i* adalah suatu lafaz yang mengandung satu interpretasi dan tidak terdapat kemungkinan makna lain selain interpretasi itu sendiri. Sedangkan *zhanny* adalah kebalikan dari *qath'i*, yakni lafaz dapat diinterpretasikan kepada berbagai macam interpretasi sesuai dengan kaidah yang berlaku. Selain itu *zhanny* juga dapat direinterpretasi (*takwil*) apabila diperlukan.

Sampai di sini, *syar'u man qablana* tampaknya mendapat benturan dengan konsep *qath'i*, yakni suatu persoalan prinsip berkaitan dengan nash-nash hukum yang selama ini dijadikan sebagai sebuah teologi-paradigmatik. Kendati pun demikian, barangkali tidak termasuk perbuatan dosa apabila di sini dikatakan bahwa yang menerima hukum dari Tuhan adalah manusia. Penghubung antara Tuhan dengan manusia adalah Alqur'an dan ia telah diserahkan Tuhan secara penuh kepada manusia untuk dijaga, dipelajari, dikaji kedalam-

an ilmu pengetahuan yang terdapat di dalamnya.

Berkaitan dengan konsep *qath'i* dan *zhanni*, ada satu pendapat yang patut dipertimbangkan. Masdar F. Mas'udi mengungkapkan, sebagaimana dikutip Fuad (2005: 100), bahwa yang dinamakan *qath'i* adalah nilai keadilan dan kemaslahatan. Sedangkan *zhanny* adalah seluruh ketentuan teks atau ketentuan normatif yang dapat digunakan untuk menterjemahkan yang *qath'i*. Oleh karena itu, menurut Mas'udi, benar adanya jika dikatakan bahwa ijtihad tidak bisa terjadi pada wilayah *qath'i* dan hanya bisa dilakukan dalam wilayah *zhanny*, apabila kedua istilah tersebut diartikan sebagaimana yang ditawarkannya. Selain itu, Mas'udi (1988: 184) juga menyatakan bahwa dalam Alqur'an tidak ditemukan adanya istilah-istilah *qath'i* atau *zhanny*. Istilah ini menurutnya adalah hasil penalaran yang tidak diketahui siapa orang yang pertama kali memperkenalkannya. Terlebih lagi, menurutnya, istilah *qath'i* dan *zhanny* merupakan hasil analogi karena dipandang memiliki kesamaan dengan ayat-ayat *muhkamât* dan *mutasyâbihât*.

Berdasarkan pandangan para ahli *usul al-fiqh* sebagaiman dikemukakan di atas, dapat ditarik suatu pemahaman bahwa semua itu adalah hasil konsentrasi nalar yang dilakukan secara bersungguh-sungguh, yang tentunya kedua pandangan tersebut menginginkan ditemukannya kebenaran. Tulisan ini juga ingin menemukan kebenaran tersebut, atau paling tidak mendekatinya untuk tercapainya kebaikan pada umat juga tetap lestarinya sebuah metode.

Pemikiran ini menggunakan metode analogi. Sebagaimana telah disebutkan di atas bahwa pola tobat dan penyucian najis di zaman Nabi Musa berbeda dengan zaman Nabi Muhammad. Terjadinya perbedaan syari'at ini disebabkan kurang relevannya syari'at-syari'at para nabi terdahulu jika diterapkan pada zaman Nabi Muhammad. Begitu juga di antara syari'at-syari'at yang berlaku pada masa Nabi Muhammad ada yang kurang relevan lagi untuk dilaksanakan pada zaman sekarang. Dengan demikian, *syar'u man qablanâ* pada masa Nabi Muhammad adalah syari'at umat terdahulu, sedangkan *syar'u man qablanâ* bagi umat Islam sekarang ini adalah syari'at yang berlaku pada masa Nabi Muhammad. Syari'at yang berlaku sekarang disebut sebagai *syar'un lanâ*.

E. Kesimpulan

Syar'u man qablana dalam pandangan para ulama salaf adalah syari'at-syari'at para nabi terdahulu sebelum adanya syari'at Islam yang dibawa Nabi Muhammad. Ada beberapa pandangan dalam memahami *syar'u man qablana*. Ada yang memahaminya sebagai pembatas (*takhsis*), *nasikh* dan bahkan sebagai metode, tetapi semua ini berkaitan dengan keberlakuan syari'at umat terdahulu, apakah ia masih berlaku atau sudah dibatalkan berdasarkan dalil normatif dalam Alqur'an yang secara tegas menyebutkan hal tersebut. Selain itu, ada juga ketentuan *syar'u man qablana* yang ditulis kembali dalam Alqur'an tetapi tidak ditemukan ayat lain yang memberlakukan atau membatalkannya. Terhadap permasalahan ini, terjadi perbedaan pandangan, ada yang memandang hal tersebut sebagai syari'at Islam ada pula yang memandang sebaliknya.

Kini *syar'u man qablana* akan lebih tepat jika dikontekstualisasikan dengan perkembangan zaman sekarang, tentunya semuanya itu berdiri di atas kemaslahatan umat muslim secara keseluruhan dan ditopang oleh pemahaman terhadap *maqashid al-syari'ah* guna memelihara agama, jiwa, akal, keturunan dan harta. Aplikasi dari kontekstualisasi *syar'u man qablana* adalah dengan cara memposisikan kembali *syar'u man qablana* sebagai sebuah metode dengan teknik bahwa syari'at-syari'at Nabi Muhammad dipandang sebagai *syar'u man qablana* bagi umat Muslim yang hidup di zaman sekarang. Di antara syari'at-syari'at tersebut ada yang masih berlaku, ada pula yang tidak berlaku. Upaya ini dilakukan tidak dengan cara mengganti teks-teks normatif, melainkan hukum yang terkandung dalam teks normatif tersebut dikontekstualisasikan dengan zaman sekarang.

DAFTAR PUSTAKA

Amidi, Saifuddin Abi al-Hasan Ali bin Abi Ali bin Muhammad al-. 1996. *al-Ihkâm fî Ushûl al-Ahkâm*, Juz 4, Libanon: Dar al-Fikr.

————————. 2003. *Muntaha al-Sûl fî Ilm al-Ushûl*. Libanon: Dar al-Kutub al-Ilmiyah.

Asnawi, Abu Muhammad Abdurrahim bin Hasan. 1400H. *Al-Tamhîd fî Takhrîj al-Furû' 'alâ al-Usûl*, Beirut: Muassasah al-Risalah.

Bakri, Asafri Jaya. 1996. *Konsep Maqashid Syari'ah Menurut al-Syathibi*, Jakarta: Raja Grafindo Persada.

Baltaji, Muhammad. 2005. *Metodologi Ijtihad Umar bin al-Khathab*, terj. Masturi Ilham, Jakarta: Khalifa.

Bazdawi, Ali bin Muhammad. t.t. *Ushûl Bazdawî: Kanzû al-Wushûl ilâ Ma'rifati al-Ushûl*, Karatisy: Jawid Baris.

Bisri, Cik Hasan. 2003. *Model Penelitian Fiqh: Paradigma Penelitian Fiqh dan Fiqh Penelitian*, Jakarta : Prenada Media.

Djamil, Fathurrahman. 1999. *Filsafat Hukum Islam*, Jakarta: Logos.

Fuad, Mahsun. 2005. *Hukum Islam di Indonesia: Dari Nalar Partisipatoris Hingga Emansipatoris*, Yogyakarta: Pelangi Aksara.

Ghazali, Abi Hamid Muhammad bin Muhammad bin Muhammad. *al-Mustashfâ fî Ilm al-Ushûl*. Libanon: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2000.

Hasballah, Ali. 1997. *Ushûl at-Tasyri' al-Islâmi*, Kairo: Dar al-Fikr al-Arabi.

Hazm, Ibnu. 1404. *Al-Ihkâm fî Ushûl al-Ahkâm*, Juz 5, Kairo: Dâr al-Hadits.

Ibrahim, Johnny. 2006. *Teori & Metodologi Penelitian Hukum Normatif*, Malang: Bayu Media Publishing.

Jashshash, Ahmad bin Ali al-. 1405. *Al-Fushûl fî al-Ushûl*, Juz 2, Kuwait: Wuzarah al-Auqaf wa al-Syu'un al-Islamiyah.

Khallaf, Abdul Wahhab. 1978. *Ilmu Ushûl al-Fiqh*, Kairo : Dar al-Qalam.

Madjid, Nurcholish. 1988. "Pertimbangan Kemashlahatan dalam Menangkap Makna dan Semangat Ketantuan Agama; Kasus Ijtihad Umar ibn Khaththab", dalam Iqbal Abd. Rauf Saimima (Peny.), *Polemik Reaktualisasi Ajaran Islam*. Jakarta: Pustaka Paramadina.

Mas'udi, Masdar F. 1988. "Memahami Ajaran-Ajaran Islam melalui Pendekatan Transformasi", dalam Saimima (peny.), *Polemik Reaktualisasi Ajaran Islam*, Jakarta : Paramadina.

Mu'allim, Amir. et. Al. 1999. *Konfigurasi Pemikiran Hukum Islam*, Yogyakarta: UII Press.

Nuruddin, Amiur. 1991. *Ijtihad Umar bin al-Khaththab: Studi tentang Perubahan Hukum dalam Islam*, Jakarta : Rajawali Pers.

Qannurraji, Abi al-Tahib Shiddiq bin Hasan al-Bukhari. 2003. *Tahshîl al-Ma'mûl min Ilm al-Ushûl*, Libanon: Dar al-Kutub al-Ilmiyah.

Rosyada, Dede. 1999. *Hukum Islam dan Pranata Sosial*, Jakarta: Raja Grafindo Persada.

Sarakhsi, Abu Bakar Muhammad bin Ahmad bin Abi Sahl al-. 1993. *Ushûl Sarakhsî*. Jilid 2. Libanon: Dâr al-Kutub al-Ilmiyah.

Shalih, Muhammad Adib. 1993. *Tafsîr al-Nushûsh fî al-Fiqh al-Islâmî*, Jilid 1 dan 2, Beirut: al-Maktab al-Islami.

Shiddieqy, TM. Hasbi ash-. 2001. *Falsafah Hukum Islam*, Semarang: Pustaka Rizki Putra.

Shihab, M. Quraish. 1996. *Membumikan Alqur'an*, Bandung: Mizan.

Sjadzali, Munawir. 1997. *Ijtihad Kemanusiaan*, Jakarta: Paramadina.

Soekanto, Soerjono. 1986. *Pengantar Penelitian Hukum*, Jakarta: UI Press.

—————et. al. 2003. *Penelitian Hukum Normatif: Suatu Tinjauan Singkat*, Jakarta: Raja Grafindo Persada.

Sunggono, Bambang. 1998. *Metodologi Penelitian Hukum*, Jakarta: Raja Grafindo Persada.

Supena, Ilyas, et. al. 2002 *Dekonstruksi dan Rekonstruksi Hukum Islam*, Yogyakarta: Gama Media.

Syafi'i, Abi Abdullah Muhammad bin Idris al-. 1983. *al-Um*, Juz 5, Beirut: Dar al-Fikr.

Syairazi, Abu Ishaq Ibrahim bin Ali bin Yusuf al-Fairuz Abadi al-. 1403. *Al-Tabshirah fi Ushul al-Fiqh*, Damaskus: Dar al-Fikr.

—————. 1985. *Al-Luma' fî Ushûl al-Fiqh*, Dar al-Kutub al-Alamiyah.

Syarifuddin, Amir. 1999. *Ushul Fiqh 2*, Jakarta: Logos.

Syathibi, Abu Ishaq Ibrahim al-. t.t. *Al-Muwâfaqât fî Ushûl al-Ahkâm*, Jilid 1, Juz 2, ttp.: Dâr al-Fikr.

Syaukani, Muhammad bin Ali bin Muhammad al-. t.t. *Irsyâd al-Fuhûl ilâ Tahqîq min Ilm al-Ushûl*, Libanon: Dar al-Kutub al-Ilmiyah.

Yahya, Mukhtar dan Fatchurrahman. 1993. *Dasar-Dasar Pembinaan Hukum Fiqh Islami*, Bandung: al-Ma'arif.

Zahrah, Abu. t.t. *Ushûl al-Fiqh*. Kairo: Dâr al-Fikr al-'Araby.

Zaidan, Abdul Karim. 1998. *Al-Wajîz fi Ushûl al-Fiqh*, Libanon: Mu'assasah al-Risalah.

Zuhaily, Wahbah. 2001. *Ushûl al-Fiqh al-Islâmy*, Jilid 1 dan 2, Syuriah: Dâr al-Fikr.

